

Jesús y el cristianismo primitivo ante las estructuras económicas de su tiempo

Josep Vives, s.j.

I. Presupuestos: el cristianismo, ¿salvación individual o propuesta estructural?

Quiero iniciar mi exposición con la formulación de un dilema confesadamente simplista, pero en el que se expresa dos tendencias antagónicas que a lo largo de la historia —sin excluir la historia más reciente— se han dado en la interpretación del cristianismo: ¿Jesús vino a ofrecer una propuesta de salvación individual, de reconciliación del individuo con Dios, o vino hacer una propuesta de reestructuración de la sociedad, resultante de una distinta manera de vivir las relaciones de los individuos con Dios y entre sí? Es evidente que, si fuera válida la primera de estas alternativas —como han hecho y hacen muchísimos de los que se consideran cristianos—, apenas habría lugar para el tema de esta ponencia. Pero, si nos inclinamos por la segunda, resultará indispensable precisar bien su alcance para no dejar reducido el cristianismo a un mero programa social, recordándole su significado más profundo tal como parece haberlo percibido y vivido lo mejor de su larga tradición.

He aquí algunas expresiones de lo que podríamos llamar la interpretación individualista y sobrenaturalista del cristianismo. A principios de siglo el gran A. Harnack, uno de los más eruditos investigadores de los orígenes cristianos, escribía así en *La esencia del Cristianismo*, un opúsculo de enorme resonancia en la época:

«El Reino de Dios viene cuando viene a los individuos concretos, entre en sus almas y éstas lo aprehenden. El reino de Dios es, sin duda, la soberanía de Dios, pero es la soberanía del Dios santo en los corazones individuales, es Dios mismo con su fuerza. Aquí ha desaparecido todo lo dramático presente en la historia externa del mundo... Acerquémonos a cualquiera de las parábolas. Comprobaremos que no se trata de ángeles ni de demonios, de tronos o de principados, sino de Dios y del alma, del alma y de su Dios... El Evangelio está por encima de las cuestiones relacionadas con lo terrenal. No se preocupa de las cosas, sino de los hombres»¹.

Tenemos aquí la expresión perfecta de una concepción ampliamente generalizada, precisamente porque contiene un elemento de verdad innegable, aunque extrapolándolo: lo que Harnack ha intuido correctamente es que en el reino de Dios no se trata ya principalmente de una lucha contra poderes externos —ángeles, demonios, tronos o principados—; pero extrapola esta intuición cuando sugiere que entonces el reino de Dios queda reducido al nivel de las relaciones de cada individuo con Dios, sin proyección alguna histórica, como si, al convertirse al reino proclamado por Jesús, el individuo se colocara por el mismo hecho fuera de la historia con sus formas concretas de existencia. La real e innegable interiorización y personalización del reino de Dios —que Jesús ciertamente concibe como resultado de la conversión personal de cada individuo— es presentada por Harnack como una individualización y deshistorización de la salvación. En lo que sigue espero mostrar que esto es una extrapolación injustificable. La agudización de esta tendencia a comprender la interiorización como individualización ahistórica puede verse en las expresiones de un teólogo protestante más reciente:

¹ *La Esencia del cristianismo* fue publicada en no muy exacta traducción castellana en Barcelona, Heinrich y Cía, 1904. Aquí cito estos fragmentos como están aducidos en la traducción castellana de la obra de G. Lohfink, *La Iglesia que Jesús quería*, Bilbao, 1986, 9 ss.

«Con el mensaje de salvación de Jesús, el acento se desplaza por completo de lo colectivo a lo individual. Se puede palpar por doquier la tendencia individualizadora. La prefiguración de la relación con Dios, propia del Antiguo Testamento y del judaísmo, concebida como relación entre Yahvé y el pueblo..., pierde su fuerza normativa. Jesús la critica sin piedad hasta reducirla a la única situación y relación vinculante: Dios-individuo, Padre-hijo del hombre (=hombre)». ²

Uno podría pensar que estos textos no hacen más que expresar una determinada concepción individualista y subjetiva de la salvación muy propia de ciertas corrientes protestantes. (De paso, uno se pregunta qué función tiene en tal concepción la Iglesia como «pueblo de Dios» y «comunidad de salvación»). Pero no es raro encontrarse con expresiones semejantes en autores católicos de prestigio reconocido. Escogeré uno del conocido exageta católico Rudolf Schnackenburg, que servirá además para acercarnos al tema de las estructuras socioeconómicas:

«Jesús no ha intentado transformar el orden social, como tampoco quiso cambiar el orden político. En ninguna ocasión toma expresamente postura ante las cuestiones económicas o sociales... No intenta una más justa distribución de los bienes de este mundo... Tal postura no implica ni aprobación ni reprobación de las diferencias económicas y sociales. Sólo el desprecio y enemistad mutuos, la expoliación y el odio quedan absolutamente excluidos por Jesús en su mensaje puramente religioso cuyo principio fundamental es el amor». ³

Sospecho que son muchísimos los católicos que se sentirían identificados con estas afirmaciones, en las que verían una confirmación con aquello tan oído de que Jesús no se metió en política ni en sociologías y, por tanto, tampoco la Iglesia y sus representantes han de meterse en estas cosas. El problema con este género de afirmaciones es que ciertamente expresan una verdad muy importante, pero al mismo tiempo insinúan una interpretación sutilmente equívoca. ¿Quién podría negar que el principio fundamental del mensaje de Jesús es el del amor? ¿Qué pasaje del evangelio podrá aducirse como toma de postura de Jesús ante cuestiones económicas o sociales, fuera de la vaga

² GRAESSER, E., *Jesús und das Hei Gottes*, en *Festschrift Conzelmann*, Tubinga, 1975, 182 ss.

³ *El testimonio moral del Nuevo Testamento*, Madrid, 1965, 100-101.

exhortación a la confianza en Dios que viste de hermosura los lirios del campo y alimenta los pajarillos del cielo?

Y sin embargo, pienso que es falso y abusivo decir que Jesús para nada tomó postura ante estas cuestiones. Para empezar, si así hubiera sido, resultaría bien difícil explicar por qué los poderes de su tiempo llegaron a sentirse tan molestos con él, hasta el punto que no pararon hasta eliminarlo con una muerte afrentosa. Se podrá decir que lo mataron por motivos puramente religiosos, porque atentaba contra las formas intocables de la religiosidad tradicional. El autor citado habla del «mensaje *puramente religioso*» de Jesús. El problema es el de si se puede decir que el mensaje de Jesús fuera «puramente religioso»: más aún, si jamás puede darse entre hombres de carne y hueso alguna actitud que sea puramente religiosa y que no tenga implicaciones sociales, económicas y políticas. Puede ser fácil —diría más bien facilón— pretender desautorizar a los teólogos que piensan de otra manera como ingenuos secuaces del pan-economismo marxista; y a cualquiera que piense ya le huele a chamusquina cuando le dicen que el evangelio y la Iglesia sólo se han de ocupar de lo «puramente religioso», que de lo demás ya cuidan otros —políticos, economistas, empresarios— y muy a su satisfacción, por cierto.

Si es verdad que Jesús no propone *directamente* ningún programa de reforma social o política, no lo es decir, como dice nuestro autor, que «no ha intentado transformar el orden social», ni «cambiar el orden político», ni «ha intentado una más justa distribución de los bienes de este mundo». Concedemos que el mensaje de Jesús es *directa y primariamente* un mensaje religioso: revelar al Dios salvador, Padre de todos, e invitar a los hombres al Reino de Dios, que es el reino en que se vive la filiación en la fraternidad de los hijos de Dios. Pero salta a la vista —si no fuera porque hay intereses que ciegan— que este mensaje propia y directamente religioso de ninguna manera es un mensaje *puramente* religioso en el sentido de que no tuviera nada que ver con las realidades concretas de la existencia mundana del hombre, entre ellas las del tipo social económico y político. La conversión al reino, la aceptación del Dios de Jesús como Dios Señor de todo y Padre de todos, el reconocimiento de la fraternidad de todos los hijos de ese mismo Padre, si no se queda en el mero nivel de palabras, ha de traducirse en una radical y profunda transformación del orden social,

político y económico, que de hecho no están precisamente contruidos sobre la fraternidad, sino sobre la rivalidad competitiva, el poder de unos contra otros y la prevaecía del más fuerte o del más audaz. Hay que reconocer que el exegeta da muestras de ingenuidad sorprendente —ya que no podemos suponer malevolencia— cuando dice que la postura de Jesús «no implica ni aprobación ni condenación de las diferencias económicas y sociales; sólo el desprecio y enemistad mutuos, la expoliación y el odio quedan absolutamente excluidos...» por «el principio fundamental del amor». En el mundo concreto en que vivimos ¿dónde se dan las enemistades, odios, desprecios y expoliaciones, dónde se ejercita el principio del amor, si no es en las relaciones económicas y sociales? Si esto no se reconoce así de buen comienzo, el amor cristiano se verá reducido —como de hecho lo es con abrumadora frecuencia— a mera palabrería huera. Bien nos lo avisó un excepcional testigo de los tiempos primeros: «Si alguno que posee bienes de la tierra ve a su hermano padecer necesidad y le cierra su corazón, ¿cómo puede permanecer en él el amor de Dios? Hijos míos, no amemos de palabra ni de boca, sino con obras y de verdad» (1 Jo 3, 17-18).

Negarse a reconocer las implicaciones sociales y económicas de las exigencias del reino es cegarse a las condiciones en que ha de darse un reconocimiento práctico y existencial —no sólo teórico y verbal— del Dios de Jesús como Señor de todo y Padre de todos.

Y, sin embargo de ninguna manera deberíamos cerrar los ojos a la parte de verdad que hay en la afirmación de que el mensaje de Jesús es esencialmente —no exclusivamente— un mensaje religioso y no propia y directamente un programa político o económico⁴. Lo dice también uno de los testigos originarios en un pasaje que merece atenta ponderación: «Aunque repartiera todos mis bienes y entregara mi cuerpo a las llamas, si no tengo amor, nada me aprovechará» (1 Co 13, 3). Lo que Jesús directa y primariamente presenta no es un programa

⁴ Es sabido cómo algunos han querido ver en Jesús la figura de un «zelote» o activista político del independentismo judío, o como reformador social. Puede verse la presentación de estas cuestiones en las obritas de M. Hengel, *Jesús y la violencia revolucionaria*, Salamanca, 1973; *Propiedad y riqueza en el cristianismo primitivo*, Bilbao, 1983. También es conocida la acusación frecuente contra teólogos de la liberación —casi siempre basada en malentendidos— de reducir el mensaje cristiano a una propuesta socioeconómica.

social, sino una propuesta —ofrecimiento y exigencia— de una nueva forma de vida en el amor de Dios —el amor salvador que él nos brinda gratuitamente— vivido en la praxis del amor de los hermanos. Otro testigo lo sintetiza con fórmulas vigorosas: «En esto se manifestó el amor que Dios nos tiene: en que Dios envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por él. En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios sino en que él nos amó y nos envió a su Hijo como propiación por nuestros pecados. Queridos, *si Dios nos amó de esta manera, también nosotros debemos amarnos unos a otros* (1 Jo 4, 9-11).

Nos lo avisó también Pablo: aunque «a nosotros nos mueve el Espíritu a aguardar por la fe la reconciliación con Dios que esperamos...» con todo, «sólo tiene valor la fe que actúa por la caridad... ya que toda la ley termina en este único precepto: Además a tu prójimo como a ti mismo. Pero si mordes y devores mutuamente. Considerará que van a la autodestrucción» (Ga 5, 5-6 y 14). Ni reduccionismo temporalista, ni evasión espiritualista o sobrenaturalista: esta es la exigencia del misterio mismo de la encarnación del Hijo de Dios.

II. El ser de Jesús «el que, siendo rico, se hizo pobre» (2 Co 8,9)

Pienso que para comprender las actitudes de Jesús en relación con las estructuras socioeconómicas de su tiempo lo primero y fundamental ha de ser considerar lo que él fue y lo que de él comprendieron sus inmediatos seguidores. Diría que el mismo ser de Jesús, la figura con que se presenta a los ojos del mundo, es ya la más demoledora crítica de las estructuras de hecho vigentes. Desde el comienzo hasta el final, desde la cueva de Belén hasta la cruz en la que muere —«fuera de la ciudad»— Jesús es un no-integrado en las estructuras prevalentes, un descartado, un marginado, en el que, bien a contrapelo y de una manera humanamente inexplicable, sus seguidores se verán finalmente obligados a reconocer el enviado único de Dios, al Mesías esperado de las promesas. En la forma en que se presenta este Mesías de Dios, tan desituado en las estructuras. Jesús viene de Dios mismo, pero nace pobre, vive pobre y muere pobre: ¿no hay ya aquí un patente juicio de Dios sobre la riqueza de este mundo? Los escritores de los evangelios de la infancia —encantadora pero profundísima

meditación teológica sobre el sentido de la humanidad de Jesús— lo pintan con todo detalle: lugar de origen y familia insignificantes, nacimiento en las condiciones más precarias, juventud anodina, lejos de las escuelas, de los centros del poder religioso, económico, político... El cántico que Lucas pone en boca de María expresa la admiración que esta manera singular de manifestarse de Dios debería provocar: «Derribó a los potentados de sus tronos y exaltó a los humildes; a los hambrientos colmó de bienes, y a los ricos los despidió vacíos» (*Lc 1, 52-53*). Poco importan aquí consideraciones eruditas de verdad histórica, cuando lo que se nos ofrece es una imponente —e incómoda— verdad teológica. Ernst Bloch lo entendió mejor que muchos pseudo-teólogos:

«Se reza a un recién nacido en un establo. No es posible una mirada a las alturas hecha desde más cerca, desde más abajo, desde más en casa. Por esto el pesebre es verdadero: un origen tan humilde para un fundador no se lo inventa absolutamente nadie.

Las sagas no pintan cuadros de miseria y, menos aún, los mantienen durante toda una vida. El pesebre, el hijo del carpintero, el visionario que se mueve entre gente baja, y el patíbulo al final... todo esto está construido con material histórico, no con el material dorado tan querido por la leyenda...»⁵.

Los episodios del bautismo y de las tentaciones tiene una análoga intención teológica. Se trata de dejar bien sentado, ya desde el inicio de la actividad pública de Jesús, que Jesús es ciertamente el Mesías prometido —la voz del Padre y la efusión visible del Espíritu según la profecía de Isaías lo certifican—; pero su mesianismo no es, como parecía esperarlo la mayoría, un mesianismo de confirmación del poder estructural de unos sobre otros —de los judíos contra los otros, de los que tienen por justos contra los que son tenidos por pecadores, de los sacerdotes, escribas y leguleyos contra el vulgo— sino que se trata de una oferta gratuita de salvación de parte de Dios, que se ofrece a todos por igual. En el episodio de las tentaciones no se trata de un enfrentamiento de Jesús contra un extraño tentador que pintorescamente imaginamos con cuernos y rabo. Se trata del rechazo frontal que Jesús presenta ante la gran tentación estructural del poder y

⁵ *Daz Prinzip Hoffnung*, Berlín, 1967, p. 1482.

del tener: su actividad mesiánica no tendrá nada que ver con estos principios que el tentador le sugiere y que comúnmente se aceptan como los únicos que resultan eficaces en este mundo.

A partir de aquí ya no debiera extrañarnos que al comenzar su actividad propiamente misionera en Nazaret lo hiciera con aquella conocida referencia al texto de Isaías 61, 1-2. Su misión es «anunciar gozo a los pobres, proclamar la liberación de los cautivos... dar libertad a los oprimidos, proclamar la amnistía del Señor» (Lc 4, 18). El programa parece magnífico; pero hay que ver las reacciones que provoca: el texto dice primero que «todos estaban admirados», pero añade luego que «los de la sinagoga se llenaron de ira y le arrojaron de la ciudad». Con el fino olfato que suelen tener, los poderes fácticos intuyeron que aquello iba claramente contra sus intereses.

El pasaje podría complementarse con lo sucedido cuando los discípulos de Juan, perplejos, van a preguntar a Jesús de rondón si es él el Mesías que esperan. Jesús, rodeado de pobres y lisiados, les dice simplemente: «Los ciegos ve, los cojos andan, los leprosos quedan limpios... y hay gozo para los pobres». Esta es la señal de identidad del verdadero reino mesiánico: que en él *hay gozo para los pobres*, los cuales se ven liberados, por la acción de Jesús, de su miseria y opresión. Aquí no se habla directamente de la reacción de los poderes estructurales; pero se supone, ya que Jesús añade «y bienaventurado el que no se escandalice de mí» es decir, bienaventurado aquél a quien esto no le resulte escandaloso o poco cosa, porque no va con sus intereses (Lc 7, 18 ss). El sentido está bien claro a la vista del escándalo que la actividad de Jesús efectivamente provocará en escribas y fariseos.

No deberíamos ver aquí una mera «táctica» de Jesús: se trata más bien de lo más nuclear y esencial de su misión, que consiste en hacer presente a Dios mismo en nuestro mundo, no como poder dominador —que los poderosos del mundo esperan siempre tener a su favor— ni como juez remunerador de los que hayan hecho méritos suficientes, sino como amor gratuito y universal, para ostentación de grapura solidaridad con los que tienen nada, ni en el orden de los méritos morales, ni en el de las realizaciones temporales.

El misterio central del cristianismo, la encarnación, es un misterio, realmente incomprensible desde la óptica del hombre pecador. Por él,

Dios «decide perder poder para ganar comunión» (Berkhof); por esto es ya en sí mismo la crítica más radical a todas las estructuras de poder y a todos los programas de reforma del mundo por el poder. En Jesús Dios dice al mundo que sólo la comunión, sólo la solidaridad salva. Pablo lo sintetizó insuperablemente: «Siendo de condición divina, no se aferró a su poder divino, sino que se deshizo de él, para tomar condición de siervo y hacerse así semejantes a cualquier hombre...» (*Fil* 2, 6 ss). Pablo explica esto a los cristianos de Filipos para urgirles que ya no actúen más «por rivalidad y vanagloria» —quizás habríamos de traducir ahora «por competitividad y por falsos prestigios»— de manera que reproduzcan «las mismas actitudes de Cristo Jesús». Jesús, Dios bajado al nivel de cualquiera por solidaridad con todos, es la crítica más radical de todas las estructuras basadas en la prepotencia social, económica o religiosa. A los Corintios lo dijo aún más sintéticamente: exhortándoles a acudir en ayuda de las Iglesias más pobres les dice: «Poned vuestro prestigio en la generosidad.... pues conocéis bien la generosidad de nuestro Señor Jesucristo, el cual, siendo rico, se hizo pobre por ustedes, a fin de que se enriquezcan con su pobreza» (2Co 8, 9).

III. El mensaje de Jesús «No se puede servir a Dios y al dinero» (*Mt* 6, 24)

a) *La conversión al Padre en la conversión al hermano*

Jesús no se presenta con ningún programa directamente socioeconómico. Su «mensaje central» es proclamar que Dios es Padre⁶. Pero esta proclamación no es una mera declaración doctrinal; es una interpelación a que los hombres se «conviertan» —cambien de actitud— y le reconozcan efectivamente como Padre —que les ama a todos gratuitamente y por igual— reconociéndose efectivamente como hermanos. El «Reino de Dios» que Jesús declara instaurar es la propuesta de una «humanidad nueva» en la que los hombres han de estar dispuestos a vivir la filiación divina en la fraternidad interhumana. Sólo el inmenso poder de enmascaramiento que surge de la

⁶ Cfr. JEREMÍAS, J., *Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca, 1981, que incorpora el opúsculo anterior del mismo autor: *El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca 1966. También MARCHEL, W., *Abba Padre*, Barcelona, 1967.

pecaminosidad de nuestro arraigado egoísmo ha podido hacer pasar desapercibida la enorme carga revolucionaria y demolidora de toda estructura explotadora u opresora que hay en la proclamación de un Dios único, protector de todos por igual, que ama a todos gratuitamente y no según supuestos méritos de algunos. Los dioses de los paganismos son siempre dioses de unos contra otros, al servicio de las ideologías de explotación; los dioses de las religiones son siempre dioses de los buenos contra los malos, al servicio de ideologías discriminadoras y marginadoras, que declaran «bueno» todo lo que cuadra con la «buena sociedad» de los que viven «bien». Sólo el Dios del evangelio es Padre de todos, porque los ama gratuitamente a todos, porque «hace salir el sol sobre buenos y malos y hace llover sobre justos e injustos» (*Mt 5, 45*). Sólo el Dios del evangelio, con la gratuidad absoluta de su amor, —de su «gracia»—, es verdaderamente el Dios de «la libertad, la igualdad y la fraternidad». (Y es bien dramático que tuviera que llegar una revolución supuestamente irreligiosa para que esto se descubriera). No hay otro principio más radicalmente destructor de toda ideología, de toda estructura, de toda praxis política, social o económica basada en el interés, la explotación o el privilegio de unos contra otros.

Es desde aquí desde donde hay que entender la primacía del «amor fraterno» es el cristianismo, que no es sólo un precepto moral más, ni siquiera el primero de los preceptos morales, sino que es la manera como el hombre ha de acoger a Dios tal como se le ha revelado y se le ha entregado en Jesucristo. Es así como hay que entender el precepto del «amor a los enemigos», central en el sermón de la montaña. Un enemigo no es sólo un hombre que te acecha con un puñal o una pistola, o que puede sustraerte el billeteiro; un enemigo es todo aquel del que piensas que no tienes por qué amarlo, y en cambio te parece que podrías utilizar, explotar o marginar en interés propio. A este «enemigo» dice Jesús que hemos de amar «para que seáis hijo de vuestro Padre celestial»: lo cual quiere decir que las estructuras cuyo principio es utilizar, explotar o marginar al otro como «enemigo» no van con los que se dicen hijos del Padre celestial.

Estos se han de caracterizar por ser «perfectos como el Padre celestial es perfecto», precisamente en esto, en la gratuidad total y en la universalidad del amor efectivo y práctico. Lucas, en el pasaje paralelo al del sermón de la montaña de Mateo, lo interpreta certeramente con palabras que se refieren mucho más directamente a las relaciones concretas, tanto individuales como estructurales, que se dan entre los hombres: «Si hacéis el

bien a los que os lo hacen a vosotros, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores aman a los que los aman (es decir, las relaciones por interés o lucro son cosa de pecadores). Si prestáis a aquellos de quienes esperan recibir, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores lo hacen. Más bien amad a vuestros enemigos; haced el bien y prestad sin esperar nada a cambio. Y vuestra recompensa será grande, y seréis hijos del Altísimo, que es bueno para con los ingratos y perversos. Tienen entrañas como las tiene nuestro Padre» (que es como yo creo habría que expresar lo que habitualmente se traduce 'sed misericordiosos como nuestro Padre es misericordioso') (Lc 7, 31-35).

La que llamamos parábola del buen samaritano (Lc 10, 29-37) expresa lo mismo de una manera plástica, diríamos que como una historia en audiovisual: frente a la pretensión del escriba de que se acote el término «prójimo», para poder distinguir así entre «prójimos» y «no-prójimos» —y así acotar el ámbito de las obligaciones que uno tiene—, Jesús le enseña que es prójimo sin distinción todo aquel con quien uno se encuentra en su camino y que padece alguna necesidad; y le enseña, además, que esto suele entenderlo y practicarlo mejor un «samaritano» —es decir uno de los de fuera de la iglesia y descatalogado— que los representantes reconocidos del sistema religioso y social.

Podemos conceder que Jesús no presentó ningún programa directamente de reforma socioeconómica; pero no podemos dejar de preguntarnos qué cambios se producirán en el ámbito de las relaciones socioeconómicas si realmente los hombres se pusieran a cumplir lo enseñado y practicado por Jesús acerca de las relaciones de amor absolutamente gratuito para con todos —«como el del Padre celestial»— en el ámbito de la disposición de aquello que poseemos⁷.

⁷ Hay que subrayar cómo la *gratuidad* del amor del Padre para con todos es en el evangelio el fundamento de la exigencia de *gratuidad en las relaciones interhumanas*: «dad gratuitamente lo que recibisteis gratuitamente» (Mt 10, 8). Los Padres de la Iglesia harán de este principio la base de su doctrina social: el hombre ha recibido gratuitamente del Creador los bienes de la tierra para que los ponga gratuitamente al servicio de todos. A nivel religioso, el cristianismo proponga la salvación gratuita, por don de Dios y no por méritos propios; a nivel moral propugna el amor gratuito a todos, como el de Dios. Buen número de las parábolas del reino son parábolas de la gratuidad: la de los trabajadores en la viña (Mt 20, 1ss); la del fariseo y el publicano (Lc 18, 9ss); la del hijo pródigo (Lc 15, 11ss)... Jesús critica así radicalmente todo el sistema social y estructural basado en el lucro y el interés.

b) «Felices los que eligen ser justos» (Mt 5, 3)

La doctrina central del sermón de la montaña, que acabo de comentar, nos ayudará a comprender mejor el sentido de las «bienaventuranzas» con que comienza el discurso. Estas son como una expresión sintética, a modo de prolepsis provocativa, destinada a llamar la atención sobre la doctrina que sigue, tan contraria al sentir y a la praxis comunes.

No me detendré en refutar la opinión, que hoy no sigue ningún exegeta serio, según la cual las bienaventuranzas se referirían a la compensación que han de recibir de Dios *en otro mundo* los que lo hayan pasado mal en éste. Las bienaventuranzas se refieren a la condición de los hijos del Padre ya en este mundo, aunque su plenitud perfecta se dará en la comunión de la vida eterna con Dios que esperamos. Expresan lo que ha de suceder ya en este mundo si y en la medida en que los hombres se pongan a vivir según las relaciones de amor gratuito y desinteresado, que Jesús propone como necesarias para que «seamos hijos del Padre celestial» y formemos parte de su reino. En el mundo de «los paganos» y «los pecadores», estructurado sobre el lucro, el poder de unos sobre otros y la explotación de unos por otros, los pobres, los no violentos, los que lloran, etc. no pueden ser más que desgraciados. En el reino de los hijos de Dios, articulado sobre el amor gratuito para con todos, como el del Padre celestial, los pobres y desgraciados pueden ser felices, porque pueden esperar salir de la forzada miseria impuesta por los egoísmos de los otros. Se realiza en él el criterio del cumplimiento mesiánico dado a los discípulos de Juan: «¡Hay gozo para los pobres!, y dichoso el que no se escandaliza» de ello (Lc 7, 22). Las bienaventuranzas expresan el nuevo sistema de relaciones del reino ya en este mundo —«en la tierra como en el cielo»— donde los pobres se verán liberados, aliviados, consolados, respetados..., porque serán reconocidos prácticamente como hijos del mismo Padre de todos.

Es sabido que Mateo presenta las bienaventuranzas en una forma algo más amplia que Lucas. Los exegetas opinan que éste se acercaría más a la tradición originaria, mientras que el texto de Mateo responde a la necesidad de precisar a qué «pobres» se refiere las bienaventuranzas evangélica, explicitando que se trata de los «pobres

en espíritu». Desgraciadamente su explicitación sólo parece haber producido mayor confusión en lectores de siglos posteriores. Lo que parece haber querido indicar el evangelista es que la bienaventuranza no se garantiza por el mero hecho de ser pobre real —económica, social o culturalmente—: puede haber pobres con espíritu de rico, llenos de avaricia, de voluntad de prepotencia o de afán de explotación en cuanto pudieran salir de su necesidad forzosa. Una pobreza así difícilmente sería acreedora de la bienaventuranza evangélica. Pero si no toda pobreza real es ya garantía de bienaventuranza, no hay que pensar, yendo a la postura opuesta, que la bienaventuranza evangélica no tenga nada que ver con la pobreza real y se refiera sólo a ciertas disposiciones puramente interiores del hombre, en contraposición a sus ensueños alienantes, son las que se manifiestan en sus actos externos. La pobreza que es objeto de bienaventuranza es aquella que es vivida realmente en el interior del principio evangélico del amor gratuito y universal —como el del Padre celestial— que nos hace a todos por igual hijos de Dios y hermanos unos de otros.

Por esto estudios recientes proponen que la traducción más correcta de la primera bienaventuranza según Mateo sería: «Felices los que eligen ser pobres», en el sentido de elegir tener absolutamente a disposición gratuita de los demás todo aquello de que disponen⁸. La intención de Mateo no es la de interiorizar o «espiritualizar» la condición de pobreza, sino la de señalar el carácter voluntario de la misma: la bienaventuranza es una invitación a la «conversión a la pobreza», al compromiso de pobreza en la gratuita disposición de los bienes en servicio de todos⁹. «Elegir ser pobre» es lo contrario de «elegir ser rico»:

«Al elegir ser rico se opta por tener medios abundantes y retenerlos para sí y, en consecuencia, por una situación de privilegio y dominio sobre los que carecen de ellos... Es la ambición de *querer tener y querer retener*... que constituye la raíz de la injusticia (1 Tim 6, 10). Lo contrario de todo esto es «elegir ser pobre»... Es la

⁸ Cf. El exhaustivo estudio de CAMACHO, F., *La proclama del reino. Análisis semántico y comentario exagético de la Bienaventuranza de Mateo*, Madrid, 1987, con discusión de las diversas interpretaciones y amplia información bibliográfica.

⁹ El mismo género literario de «bienaventuranza» o *makarismos* servía tradicionalmente para interpelar o exhortar o adoptar determinados valores o formas de comportamiento ético religioso; cf. Salmo 118, 1, «bienaventurado el varón que camina en la Ley de Yahvé».

decisión, fruto de la confianza que se tiene en Dios, de entrar en un estado, el de la pobreza, en donde no se reconoce otro señorío que el Dios, ni otra dependencia que la suya... que da comienzo a un nuevo modo de vida caracterizado por la falta absoluta de ambición. Por tanto, «los que eligen ser pobres» se comprometen a no colaborar con la injusticia, a no hacerse cómplices de ella, contribuyendo así a que desaparezca»¹⁰

No se puede hacer una crítica más radical a las estructuras socioeconómicas que de hecho viven en la sociedad insolidaria y lucrativa o, en palabras de Jesús, a lo que hacen «los paganos» y «los pecadores».

c) La condición del discípulo: «una cosa te falta...»

La pertinencia de esta interpretación de la primera bienaventuranza es coherente con otros pasajes evangélicos acerca de la pobreza y riqueza. Por ejemplo, Jesús dice bien tajantemente en *Lc 14, 33*: «Todo aquel de vosotros que no renuncia a todos sus bienes no puede ser mi discípulo»; y de una manera igualmente absoluta afirma en *12, 33*: «Vended lo que tenéis y dadlo en limosna». Que esta radicalidad no es exclusiva del tercer evangelio, en el que ciertamente hay una particular sensibilidad por lo que se refiere a la pobreza¹¹, lo muestra el episodio del joven rico, que se halla en forma sustancialmente idéntica en los tres sinópticos. Aquí Jesús propone en primer lugar el ideal tradicional de conducta, que es el de la guarda de todos los mandamientos; pero al joven que dice cumplirlos todos le añade Jesús, según *Mc 10, 21* y *Lc 11, 22*: «una cosa te falta, vende todo lo que tienes y dalo a los pobres...» *Mateo 19, 21* da una inflexión ligeramente diferente a la letra de esta respuesta escribiendo: «si quieres ser perfecto...» Ello ha dado pie a la polémica acerca de si tajante requisitoria de venderlo todo es sólo un «consejo de perfección» y no una condición general para ser discípulo de Jesús. Joaquín Jeremías, comentando el pasaje, dice; «Este sacrificio se limita aquí a los seguidores de Jesús que lo acompañan... Porque parece que Jesús tiene adeptos que siguen viviendo en sus casas y, probablemente

¹⁰ CAMACHO, F., *op. Cit.* 114-115.

¹¹ Entre otras cosas Lucas es el autor que refiere la exaltación de los pobres en el Magnificat (2, 52-53) y de la parábola de Lázaro el mendigo (16, 19-31).

también, conservan sus bienes»¹². Sin embargo la probabilidad de esta alternativa queda bien debilitada a la vista de la incondicionalidad de la exigencia de renuncia a los bienes que se expresa en los otros pasajes antes mencionados y en la versión de los otros dos evangelistas que dicen «una cosa te falta». Yo diría que es un planteamiento anacrónico —originado por discusiones posteriores acerca de la pobreza religiosa institucional— querer distinguir aquí entre «precepto» para todos y un «consejo» para algunos. Jesús expresa un ideal de filiación en la fraternidad efectiva que en principio se propone a todos, pero que no impone a nadie. Esto está de acuerdo con toda la predicación de Jesús, que, siendo sumamente exigente, es siempre una interpelación a la conversión que ha de salir de dentro de cada uno, no una imposición extrínseca. Esta es la parte de verdad que tienen los que dicen que Jesús no presenta un programa de reforma social, sino una interpelación religiosa. Por una interpelación tal que ha de ser llevada a sus últimas consecuencias en la medida en que cada uno pueda; y que, cuando es llevada a sus últimas consecuencias, modifica profundamente los comportamientos económicos-sociales en un sentido contrario a los comportamientos del «mundo».

En la medida en que los que pretenden ser seguidores de Jesús no respondan, o responden sólo a medias, a esta interpelación, el resultado será el de la sal insípida o la luz oscurecida, tal como lo avisó Jesús en el sermón del monte, precisamente cuando entraba a hablar sobre el amor gratuito (*Mt 5, 13*). Un cristianismo en el que sólo unos pocos y de una manera muy atenuada ponen sus bienes a disposición de los que tienen necesidad es un cristianismo que ha dejado de ser «sal» y «luz». Es a partir de estas consideraciones que algunos recientemente vuelven a proponer que el cristianismo ha de recobrar particularmente bajo este aspecto su carácter de «alternativa» o de «comunidad de contraste» con respecto a las estructuras sociales habituales, basadas en un imposible equilibrio de egoísmos¹³.

Se comprende que la interpelación de Jesús sobrecoja a los discípulos; «Qué difícil será que los que tienen riquezas entren en el

¹² *Teología del Nuevo Testamento I*, Salamanca 1974, 260.

¹³ Entre estas propuestas señalamos las de J. M. CASTILLO, *La alternativa cristiana*, Salamanca, 1978; G. LOHFINK, *La iglesia que Jesús quería*, Bilbao, 1986.

reino de Dios». Pero Jesús no por ello rebaja la exigencia, o declara que sólo se refiera a unos pocos, sino que la confirma con aquella expresión cuya fuerza gráfica jamás lograrán matar sutiles capciosidades hermenéuticas: «Es más difícil que un camello pase por el ojo de una aguja, que el que un rico entre en el reino de Dios». Lo único que concederá Jesús es que «lo que es imposible para los hombres, no lo es para Dios» (*Mc 10, 23-27*). Se trata de una propuesta que se hace, de parte de Dios y con la fuerza de Dios, a todos los que entren en la disposición de fiarse de él y de comportarse así como «hijos del Padre celestial». El impulso a la disponibilidad total de todo no puede provenir de un programa o de una imposición externa: sólo puede surgir de una profunda experiencia interior de Dios como Padre: lo dice maravillosamente la parábola de (*Mateo 13, 44*): «El reino de los cielos es semejante a un tesoro escondido en el campo, que un hombre encuentra, lo vuelve a esconder, y por la alegría que le da y vende todo lo que tiene y compra aquel campo». Sólo se decidirá a la renuncia el que, como gracia de Dios, tenga mucho aprecio del reino que él ofrece y mucha capacidad de poner todo el gozo en él.

La razón última de la interpelación de Jesús nos es dada hacia el final del sermón del monte: «Nadie puede servir a dos señores; porque aborrecerá a uno y amará al otro, o bien se entregará a uno y despreciará al otro; no podéis servir a Dios y a Mammon» (*Mt 6, 24; Lc 16, 13*). Que en la segunda parte del *logion* se designe al dinero con el nombre de su dios Mammon sirve para subrayar el carácter de ídolo tiránico que el dinero tiene, que hace que los que se ponen a su servicio no puedan estar disponibles para la filiación ni para la fraternidad. El dinero acapara el corazón del hombre, que queda así incapaz de amar a Dios y al hermano. Por esto es el máximo obstáculo para el reino de los hijos de Dios. Lo veremos mejor aún en San Pablo.

IV. La iglesia primitiva

a) Pablo y «los poderes de este mundo»

A primera vista podría parecer que Pablo apenas se refiere concretamente a las estructuras socioeconómicas, fuera de las obvias condenas de la avaricia, los pleitos y otras actitudes insolidarias que se hallan en las secciones morales de sus cartas. Pero hay que saber leer

a Pablo e interpretar su lenguaje a menudo remoto para nosotros. Pienso que cuando habla de «la fuerza del pecado» como de algo que trasciende lo meramente individual, o habla de la esclavitud «de la carne», o de «los poderes de este mundo», se refiere a algo muy cercano a las estructuras injustas de que venimos hablando.

No podremos detenernos en un análisis minucioso de textos. Pero intentaré ofrecer como una síntesis del pensamiento paulino en este punto. Para Pablo el hombre natural, en cuando contrapuesto al «hombre nuevo» cristiano, es el hombre que «pone su confianza en la carne» (*Fil 3,3*), expresión que, como es sabido, no tiene una connotación específica sexual, sino que indica todo lo que apetece la naturaleza pervertida por el pecado: ambición, soberbia, avaricia y todas las concupiscencias. Lo había dicho el Apóstol al inicio de la Carta a los Romanos, donde enumera en imponente retahíla todas las perversiones a las que fueron entregados los que, no habiendo querido reconocer a Dios ni darle gloria, «mantienen cautiva la verdad en la injusticia» (*1, 18-32*). Así en el hombre «reina el pecado de modo que obedece a sus apetencias» (*Rm 6, 12*). Nosotros diríamos, está sometido a una estructura desordenada, que es pecaminosa en cuanto surgida del no reconocimiento de Dios como Dios, y es esclavizadora y opresora de la humanidad en cuanto que le impide ser lo que debiera ser según el plan de Dios.

En esta condición el hombre no puede hacer más que «servir al pecado» (*Rm 6,6*) y a sus estructuras. Habiendo abandonado la consideración del Dios invisible, y habiéndose entregado a la codicia de las cosas visibles, los hombres se afanan (*1 Co 7, 32*) por asegurar su vida en la posesión de estas cosas. Cuando creen conseguirlo, a costa de lo que sea, «se glorián» en ello (*Rm 6, 27*), llenándose de vanidad y de soberbia por la seguridad que creen haber conseguido frente a los demás y contra los demás. Pero es una seguridad fundada sobre una ilusión, ya que no responde a la verdadera situación del hombre. Cuando el hombre cree asegurar su vida con la posesión de bienes visibles, e intenta reforzar esta seguridad con estructuras políticas, sociales, económicas basadas en el mismo principio de posesión insolidaria, es cuando «pierde su vida», convirtiéndose en prisionero y esclavo de aquello de lo que él creía disponer para su seguridad y que debiera servir para su uso en libertad. Las cosas son fugaces y

perecederas, expuestas a la rapiña y a la corrupción. El hombre que pone su seguridad en ellas ha de entregarse a la lucha por conservarlas, por defenderlas, por acentarlas, por asegurarlas. Es la espiral frenética de la lucha por asegurar la seguridad insegura, que absorbe al hombre «carnal» y le convierte en esclavo al servicio de sus «cosas», convertidas en «poderes de este mundo» dominadores del hombre. Es como una dialéctica de la inseguridad de la seguridad, que bien podría interpretarse como una especie de anticipación de la famosa dialéctica del amo y del esclavo.

El que ha puesto su seguridad en la posesión de cosas entra inevitablemente en conflicto con los demás, igualmente movidos por el mismo impulso. La lucha por la posesión de cosas se convierte en lucha del hombre contra el hombre, de grupos contra grupos, de pueblos contra pueblos... Una lucha que en vano se pretende paliar con los tratados y pactos, los códigos y las leyes, los contratos y chantajes, que, surgiendo como surgen del mismo sustrato de la codicia común, resultan siempre ineficaces para restablecer la verdadera libertad y concordia, y se mantienen sólo con el miedo (*Rm 8, 15*)¹⁴.

De esta dialéctica del miedo en la falsa seguridad sólo se sale, según Pablo, entrando en la filiación/fraternidad ofrecida por Dios mediante el don del Espíritu: «porque no recibisteis un espíritu de esclavitud, para recaer en el temor sino un Espíritu de hijos adoptivos que os hace clamar ¡Abba Padre!» (*Rm 8, 15-16*). El gran don de Dios en Jesús, por medio de su Espíritu, es poder volver a entrar en la condición de hijos de un mismo Dios y hermanos unos de otros, superando la condición de enemigos de Dios y de unos para con otros. Es recobrar la propia autenticidad del hombre, la propia libertad: «Hermanos, habéis sido llamados a la libertad: sólo que no hagáis de la libertad excusa para vuestros egoísmos, antes *para servirlos por amor los unos a los otros*. Porque la perfección de la Ley se alcanza en este único precepto: Además a tu prójimo como a ti mismo. Si, por el contrario os mordéis y os devoráis mutuamente, pensad que vais a la destrucción mutua» (*Gal 5, 13-15*). Para Pablo el cristiano ha de oponerse radicalmente a las estructuras esclavizadoras de este mundo y ah de vivir la libertad de la filiación en el amor y el servicio gratuito a

¹⁴ Cf. BULTMANN, R. *L'interprétation du Nouveau Testament*, Paris, 1995, 156 ss.

los demás como «único mandamiento» y culminación de la Ley, es decir, como manera concreta y existencial de cumplir el único mandamiento de «amar a Dios sobre todas las cosas». Es así como traduce el Apóstol el mandamiento evangélico de ser hijos perfectos del Padre celestial.

b) La era subapostólica

Me alegraría demasiado si quisiera exponer a este ritmo las actitudes para con las estructuras socioeconómicas que se revelan en la época subapostólica y en la época subsiguiente de la patrística. Sobre esta última me siento excusado, porque traté de ella en la ponencia que presenté en el primero de nuestros congresos, en 1981¹⁵. Sólo haré ahora unas referencias sumarias a la época subapostólica.

Hemos de guardando de la general tendencia a idealizar la Iglesia antigua bajo el presupuesto gratuito de que ella representa la Iglesia perfecta. Desde luego en la Iglesia primitiva se procuraba conservar la máxima fidelidad al ejemplo y a las enseñanzas de Jesús: pero también se empezaban a dar ya las mismas desviaciones y tendencias corruptoras que se dieron en tiempos posteriores: autoritarismo, conformismo, intereses creados...¹⁶ El primer idealizador del pasado, todavía reciente, de la Iglesia fue Lucas en sus *Hechos de los Apóstoles*. Generalmente es hoy admitido que nunca se dio un supuesto «comunismo primitivo», en el sentido de una abolición general de la propiedad privada entre los cristianos¹⁷. Pero lo que hay de verdad en el supuesto comunismo de los *Hechos* (4, 32) es que entre los primeros cristianos se tomó muy en serio la doctrina de la fraternidad y de la igualdad proclamada por Jesús, y ello llevaba, en la dinámica del Espíritu y no directamente como de reforma social, a una efectiva disponibilidad y comunidad de bienes. Y a la vez, había ya quienes se resistían a aquella dinámica y provocaban casos como el de Ananías y Safira, o el de Simón Mago. El cristianismo tenía una enorme fuerza de rechazo de las estructuras

¹⁵ *Pobres y ricos en la Iglesia primitiva*, Misión Abierta, 1981, 553-570.

¹⁶ Cf. Mi trabajo. *Tensiones en la Iglesia: antes como ahora*, Iglesia Viva 100 (1982) 309-388.

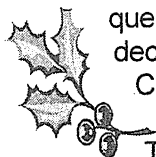
¹⁷ Lo expuse en *¿Es la propiedad de un robo? Las ideas sobre propiedad privada en el cristianismo primitivo*, Estudios Eclesiásticos 203 (1977) 591-626, reproducido en el volumen colectivo *Fe y Justicia*, Salamanca, 1981, 173-214. Cf. También M. Hengel, *Propiedad y riqueza en el cristianismo primitivo*, Bilbao, 1983, 43, quien designa como «comunismo de amor» la situación ideal presentada por Lucas.

injustas más consolidadas. Pero era una fuerza interior que actuaba en la medida en que uno se entregaba a ella; y por eso no quedaba excluida la posibilidad de una pertenencia externa a la comunidad sin asumir verdaderamente sus exigencias internas. El intento de componenda imposible es de todos los tiempos.

A finales del siglo I, las cartas pastorales atribuidas a Pablo confirman esta situación. En la primera *Carta a Timoteo* (6, 5ss) la emprende el autor contra los que «piensan hacer de la religión un negocio. Ciertamente —dice— es un gran negocio la religión, con tal que uno se contente con lo suficiente. Porque nada hemos traído al mundo, y nada podemos llevamos de él. Mientras tengamos comida y vestido, estemos contentos con esto. Los que se afanan por enriquecerse caen en la tentación y en la trampa de las múltiples codicias insensatas y perniciosas, que hunden a los hombres en la ruina y en la perdición. La raíz de todos los males es el dinero, y algunos, yendo tras él, se extraviaron en la fe y se atormentaron con muchas angustias». Aparecen aquí con ropaje cristiano temas que también aparecen en la mejor filosofía moral de la época y que pasarán a ser patrimonio común de la patrística: el de que «nada trajimos a este mundo» y especialmente el de la *autarkeia* o exigencia de contentarse con lo suficiente, sin codiciar más. Pero el autor ya no se atreve a exigir a los ricos la renuncia a sus bienes, sino que se contenta con pedirles generosidad y liberalidad. De esta forma irán atesorando para el futuro un buen capital con el podrán adquirir la vida eterna» (6, 17-19).

En la carta atribuida Santiago se revela la situación de una comunidad en la que el comportamiento de los ricos es escandaloso. El autor los interpela duramente: «¿Acaso no ha escogido Dios a los pobres según el mundo para hacerlos ricos en la fe y herederos del Reino...? ¡Pero vosotros habéis menospreciado al pobre! ¿No son acaso los ricos los que os oprimen y os arrastran a los tribunales? ¿No son ellos los que blasfeman el sublime Nombre que ha sido invocado sobre vosotros (en el bautismo)?...» (2, 5-7). Es en este contexto donde el autor sentencia que «la fe, si no tiene obras, está realmente muerta» (2, 17), que no implica necesariamente contradicción con la tesis paulina de que sólo por la fe en el Dios salvador somos salvados, sino que señala cómo se ha de vivir prácticamente esta fe. Realmente parece que el espíritu cristiano empezaba a decaer en las comunidades en las que las obras ya no se correspondían con la fe en Dios Padre que profesaban.

Concluamos: el ejemplo y la doctrina de Jesús contienen una enorme fuerza de rechazo de cualquier forma de estructura injusta, por consolidada



que sea. Pero esta fuerza sólo es operativa cuando se da una decidida y lúcida voluntad de fidelidad a la memoria de Jesús.

Cuando esta fidelidad se enturbia con componendas se verifica la premonición del Maestro: la sal no sala, y la luz no alumbra.

Tenemos aquí condensada toda la historia de la Iglesia: mil veces —uno está tentado de decir: casi constantemente— los supuestos seguidores de Jesús han pretendido en mil formas sutiles la componenda entre los principios del sermón del monte y los principios del egoísmo pecador cristalizado en las estructuras del mundo. Entonces el cristianismo queda degradado a sal desaborida y lámpara apagada. En este año centenario de la muerte del Cardenal Newman, quiero decirlo con las palabras de uno de sus sermones anglicanos, de 1840:

«Sean cuales fueren las corrupciones doctrinales que se han dado en diversas épocas y lugares concretos, ninguna corrupción es tan grave como siguiente corrupción práctica, que en distintas medidas ha existido en todos los lugares y épocas: la de servir a Dios por amor a Mammon, la de amar la religión por amor al mundo... Preguntémonos, por ejemplo, cuántos defensores de la Iglesia católica quedarían entre nosotros, si se descubriese que su causa no es la causa del orden —como resulta ser ahora— sino la causa del desorden, como lo fue cuando vino Cristo y cuando sus apóstoles predicaron. El grito de los judíos de Tesalónica contra San Pablo y San Silas fue: 'Esa gente que ha trastocado todo el mundo, acaba de llegar aquí'» (Hech 17, 6).¹⁸

Pero, afortunadamente, el Espíritu mantiene viva la memoria de Jesús en su Iglesia, y siempre de nuevo, en medio de la degradación general o de la insulsa mediocridad, la escuchan hombres y mujeres que quieren vivir verdaderamente como hijos de Dios y hermanos unos de otros, con aquel amor gratuito y perfecto del Padre celestial que ama a todos por igual y quiere particularmente «recuperar al que se ha perdido». Las formas serán en distintas épocas y contexto: desde los monjes del desierto, pasando por los movimientos mendicantes en la época del auge capitalismo, hasta los diversos modelos de comunidades populares, de inserción o de alternativa que han surgido en nuestros tiempos consumistas. Lo que se requiere es que nos preguntemos por nuestra fidelidad a la memoria de Jesús, a la siempre nos urge el Espíritu.

[Tomado del libro X Congreso de Teología, Evangelio y Liberación, Madrid 1990, pp. 79-95]

¹⁸ *Sermons bearing on subjects of the day*, Londres, 1869, 172 (sermón del 31 Mayo, 1840)